

FILOZOFIA V SYNAGÓGE¹

DANIEL KROCHMALNIK, Vysoká škola židovských štúdií, Heidelberg

Daniel Krochmalnik po štúdiu filozofie a doktorandskom štúdiu sa špecializuje na oblasť židovskej filozofie, z ktorej aj habilitoval. Pôsobí na Hochschule für Jüdische Studien v Heidelbergu. Oblasťou jeho vedeckého výskumu sú vzťahy židovstva a filozofie, židovská filozofia.

*Môjmu učiteľovi a priateľovi
Prof. Mauricovi-Rubenovi Hayounovi*

I. Postavenie filozofie v tradičnom židovstve bolo vždy chúlостivou záležitosťou a neustále ho bolo treba obhajovať. Na rozdiel od helenistických Židov alebo cirkevných otcov rabíni sami seba nikdy neoznačovali termínom "filozofi".² "Pilosophos" je totiž v rabínskej literatúre skôr smiešnou postavou, ktorej námietky sa neberú príliš vážne.³ Výslovnou povinnosťou však bolo vedieť, ako odpovedať takému "Epikurovi" (אפיקורוס, Επικουροζ).⁴ Jediným filozofom, ktorý sa v rabínskej literatúre dostáva k slovu a ktorého považujú za jedného z najväčších filozofov všetkých čias, je kynik Oenomaos z Gadary. Tohto kritika pohanských veštieb porovnávajú práve s Bilamom, prorokom národov, a podľa Midrašu obaja chcú zánik Izraela.⁵ Pritom je príznačné už to, že sa toľko pozornosti venuje provinčnému filozofovi, zatiaľ čo o prominentných zakladateľoch školy sa mlčí. Z hľadiska náboženského práva sa "grécka múdrosť" (chochmat jevanit) považuje za nebezpečenstvo a konkurenciu štúdia Tóry a dokonca sa preklína: "ארור אדם שיגדל סוּזרים, וארור אדם שילמד לבנו חכמת יוונית" ("Nech je prekliaty, kto chová prasatá, a nech je prekliaty, kto svojho syna učí gréckej múdrosti."). Tento výrok sa v Talmude viackrát spomína a spája sa so zvláštnou príhodou. Jeden zo znalcov "gréckej múdrosti" sa v osudnej chvíli ríše Makabejcov, resp. podľa inej verzie v období druhého Chrámu vďaka tejto múdrosti stal zradcom, a práve prasaťom dal nepriateľom podnet, ktorý rozhodol o vojne.⁶ Politické zdôvodnenie zákažu vyučovania "gréckej múdrosti" znie: "kvôli zradcom" (mipne ha-massorot).⁷ Nikto nevie, čo tu výraz "grécka múdrosť" vlastne znamená.⁸ Ani tradicionalistickí komentátori, ktorých nemožno podozrievať z filozofických sympatií, ju automaticky nestotožňovali s "filozofiou". Zvláštna asociácia chovu prasiat a gréckej vzdelanosti však bez ohľadu na epizódu spomenutú v Talmude, dobre zapadá do nášho polemického kontextu a má určité paralely aj v latinskej a patristickej literatúre. Malý a tučný Horátius ironicky opisuje sám seba v jednom liste ako "také prasiatko z Epikurovho chlieva" (Epicuri de grege porcum).⁹ Tak, ako sa pes stal atribútom kynikov, tak sa prasa stalo v antike symbolom pôžitkárstva (luxuria) a hýrenia (gula) a v patristike atribútom epikurejcov. Cirkevní otcovia, ako aj otcovia synagógy považovali bezuzdnosť za pravzor heretickej filozofie.¹⁰ Spomínaná kľatba bola podľa toho pravdepodobne posmešným hanobením

"gréckej múdrosti" zastúpenej Epikurovou záhradou, ktorá mala zlú povesť. Štúdium "gréckej múdrosti" počas prenikania helénskej kultúry stojacej v znamení prasaťa a počas rímskej nadvlády¹¹ sa už per se s najväčšou pravdepodobnosťou považovalo za zradu.

Mimoriadne výchovné nebezpečenstvo "gréckej múdrosti" artikuluje iná rabínska tradícia, ktorá nadväzuje na Jošuu 1,8 a vyskytuje sa v oboch Talmudoch: "...וְלִי לָהּ לֹא יָמִישׁ סֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֶּה מִפֶּיךָ וּחְגִית בּוֹ יוֹמָם" ("Nech sa nevzdáľuje kniha tohto zákona od tvojich úst! Premýšľaj o nej vo dne i v noci."). O tento verš sa rabíni opierajú pri príkaze neustáleho štúdia Tóry a naopak pri zákaze "gréckej múdrosti".¹² Na otázku, či je prípustné, aby sa chovanec oboznámil s "gréckou múdrosťou", odpoveď preto znie: Vyhľadaj si hodinu, ktorá nepatrí ani dňu ani noci, a vtedy študuj grécku múdrosť.¹³ Štúdium "gréckej múdrosti" sa tu zavrhuje praktickým argumentom: aj keby samo o sebe bolo povolené, predsa len predstavuje zbytočnú stratu času (*bittul zman*) a nepriamo vedie k zakázanému prerušeniu štúdia Tóry (*bittul tora*). V tomto argumente sa jasne prejavuje konkurenčný boj a súperenie v potláčaní kultúr. V rámci talmudskej kazuistiky môže "grécka múdrosť" počítať s tým, že sa bude trpieť len vtedy, keď najprv dokáže svoju užitočnosť pre život a pre štúdium Tóry.¹⁴

Bez ohľadu na to, čo sa pôvodne chápalo pod pojmom "grécka múdrosť", kľatba vynesená nad ňou a jej vyškrtnutie z učebného plánu sa neskôr v záväzných tradičných prameňoch stali arzenálom pre odporcov filozofie. Témou tohto príspevku je odpoveď na otázku, ako sa táto munícia z čias kultúrnej uzavretosti využívala v časoch kultúrneho otvorenia alebo ako sa naopak zneškodňovala. Asimilácia grécko-arabskej filozofie, ktorá sa začala v 10. storočí a ktorú presadzovali nesporné rabínske autority ako Saadia Gaon (882-942) a predovšetkým Moses Maimonides (nazývaný Rambam, 1138-1204), vyvolala aj zatrpknuté reakcie. Protifilozofická propaganda viedla napokon začiatkom 14. storočia k vysloveniu kľatby proti štúdiu "gréckych kníh" v Provenciansku, ktoré bolo centrom prekladania a komentovania grécko-arabsko-židovskej filozofie.¹⁵ Zástancovia kľatby sa pritom samozrejme odvolávali aj na zavrhnutie "gréckej múdrosti" v Talmude, pričom táto múdrosť sa jednoznačne stotožňovala s filozofiou.¹⁶

31. júla 1305 vyriekol rabín Šlomo ben Adret (nazývaný Rašba, 1235-1310) v barcelonskej synagóge kľatbu (*cherem*) proti štúdiu filozofie.¹⁷ Nariadil zákaz štúdia a vyučovania "gréckych kníh" pre vek pod dvadsaťpäť rokov a zdôvodnil to zanedbávaním štúdia Tóry. Hoci sa táto činnosť metaforicky porovnáva s cudzoložstvom a modlárstvom, dôsledky kľatby boli ešte relatívne mierne. Po prvé - časove bola ohraňovaná na 50 rokov a priestorovo na južné Francúzsko, po druhé - stanovila pre štúdium filozofie vekovú hranicu 25 rokov a po tretie - niektoré užitočné vedy ako medicína, astronómia dostali výnimku¹⁸ - a napokon aj všetky Maimonidesove diela v ich pôvodnej podobe.¹⁹ Najvýznamnejšia vtedajšia rabínska autorita, rabín Ašer ben Jechi'el (nazývaný Roš, 1250-1327), pochádzajúci z Nemecka, si s odvolaním sa na Joz 1,8 samozrejme prial úplný zákaz štúdia filozofie, v Španielsku to však nedokázal presadiť.²⁰

Predstavitelia hnutia za vzdelanie v Provenciansku neváhali s okamžitou protikľatbou. Taký významný talmudista ako Menachem ben Salomon Hameiri z Perpignan (1249-1316) bránil pravovernosť provinciálnych učencov²¹ a zdôraznil nutnosť

svetských štúdií pre štúdium Tóry.²² V komentári k Talmudu vysvetlil výraz "grécka múdrosť", ako už pred ním rabín Šlomo ben Jicchak (nazývaný Raši, 1040-1107) a Maimonides, ale inak ako odporcovia filozofie.²³ Ani jeho úsilie otupiť ostrie odsudzujúcich formulácií Talmudu však nedokázalo v nasledujúcich obdobiach zabrániť narastajúcej vonkajšej izolácii a vnútornej uzavretosti.

Dokladom rastúcej netolerancie voči filozofii a vede je *Responsum* jedného z najvýznamnejších kodifikátorov nasledujúcej generácie, rabína Jicchaka bar Šešet Perfeta (nazývaného Ribaš, 1326-1408); ten síce uznal, že "grécka múdrosť" (*chochmat jevanit*) sa v Talmude nevzťahuje na fyziku a metafyziku,²⁴ ale že bola, ako na to poukázali Raši, Maimonides a Meiri, istým druhom tajného jazyka, predsa však zakázal, vychádzajúc z iných talmudistických prameňov, zaoberať sa "*vonkajšími knihami*".²⁵ Podobne ako Rašba pritom vyčleňuje Maimonidesa, ktorého vôbec nezaraďuje k filozofom, ale k apologétom židovstva stojacim proti filozofii. Maimonides, tento sprievodca tých, čo poblúdili vďaka gréckej múdrosti, má, prirodzene, ku gréckej múdrosti povolený kritický prístup. V súvislosti s tým cituje Ribaš ako vzor rabína Meira, ktorý neprerušil styky so svojim učiteľom Elišom ben Abujom (nazývaným *Acher-Iny*). Jeho ospravedlnenie v Talmude znie: Vzal si plod, zjedol vnútro a odhodil šupku (*rimon maca, tocho achal, klippato zarak*).²⁶ Ak sa už však sám sprievodca dostal na nesprávnu cestu, o čo väčšie nebezpečenstvo hrozí potom jeho nasledovníkom, ktorých možno ľahko zviešť! Na základe toho Ribaš zakázal štúdium filozofických kníh.

Oveľa razantnejšie ako v literatúre halachy sa antifilozofický náboj prejavuje v kázňach pod dojemom masového odpadlivity a vyhnania sefardských Židov. Kazatelia ako rabín Isaak Arama (asi 1420-1494) a predovšetkým Josef Javec (zomrel 1507) obvinili filozofiu z toho, že podporila odpadlivosť vzdelanej sefardskej elity.²⁷ Práve vďaka rozkladnému vplyvu filozofie podľa nich vzdelanci zlyhali v hodine skúšky a dali prednosť krstu pred smrťou, a to na rozdiel od masy, ktorou pohŕdali. Isaak Arama, ktorý svoje protifilozofické invectivy napísal pred vyhnaním v roku 1492, bol sám príliš preniknutý filozofickou kultúrou sefardských Židov, než aby ju zatratil ako celok. Filozofia mu ako poslušná slúžka bola celkom dobrá; jeho *Prísne proroctvo* (*Chazut kaša*) sa zameriava len proti neposlušnosti voči jej panej, voči Tóre, a porovnáva ju s neznesiteľnou "slúžkou" (*šifcha*) z príbehov, v ktorých "sa slúžka stáva dedičkou svojej panej" (Prísl. 30, 23).²⁸ Biblickým obrazom tejto dialektiky medzi paňou a slúžkou sú pre Aramu, tak ako dávnejšie pre Filóna a Klemensa z Alexandrie, príbehy Sáry a Hagar (1 Mojž. 1, 6).²⁹ Takéto ženské alegórie zohrávajú v protifilozofickej diskusii dôležitú úlohu a objavujú sa aj v halachických dokumentoch, napr. v spomenutej kľiatbe z Barcelony. Tam sa napríklad židovský filozof porovnáva (naráža sa pritom na 4 Mojž. 25,6-8. 14-15) s mužom, ktorý do tábora Izraelitov privedie cudziu ženu a vyvolá vražedný hnev pravoverných. Alegória uvádza tento prípad do cudzieho halachického kontextu, dramatizuje konflikt a legitimizuje sankciu. V tomto prípade sankcia zaostala za rétorikou. Avšak metafora zvädzania sa stáva zvädzaním pomocou metafory: práve pani Filozofia sa stáva oným hriechom, ktorý zvädza vzdelancov k nevere voči ich neveste, Tóre.³⁰

Antifilozofickí horlivci, ktorí po vyhnaní Židov zo Španielska hľadajú *femme*, ktorá je vinná, porovnávajú filozofiu so zvädzajúcou "cudziu ženou" (*iša zara*

minochrija) (Prísl. 2, 16 5, 20)³¹ a s "neviestkou" (*zona*, Prísl. 7, 5 a n.) zo Šalamúnových *Prísloví* a ako protiklad k nej uvádzajú cnostnú ženu (*ešet chail*, Prísl. 31), Kniha múdrosti sa stáva arzenálom proti cudzej múdrosti. Kabalista Meir ibn Gabbai (1480-1540)³² prevzal túto alegóriu filozofie ako zvodnej ženy do svojej populárnej *Summy Kabaly*³³ a stotožňuje ju s okúzľujúcou arcidémonkou Lilith, ako ju opisuje Zohar.³⁴ Kabala, ktorá zatracuje svoju rivalku filozofiu v boji o pravdivú interpretáciu židovstva, je, pravda, tiež len cudzinkou. V porovnaní s filozofiou, ktorá si tiež pripisovala židovský pôvod,³⁵ sa však kabale lepšie podarilo presadiť svoju židovskú autenticnosť a tradíciu.³⁶ Kabala považovala pseudoepigrafické midraše, ako Knihu Bahir alebo Zohar, na rozdiel od cudzej múdrosti, za prijatú, tradičnú múdrosť (*ha-chochma ha-mekubellet*). Ako vidíme, slová zavrhnutého židovského filozofa Barucha Spinozu, že Židia "pohrdajú filozofiou",³⁷ majú reálny základ.

Antifilozofická polemika neskorého stredoveku svojím vplyvom pôsobila až do zrodu osvietenstva a vo východnej Európe ešte aj oveľa dlhšie. Svedčí o tom okrem iného aj recepcia takýchto príbehov v 18. a 19. storočí. Napr. rabín Jákob Emden (1697-1776) vo svojich glosách k dielu Meira ibn Gabbaiho zdôrazňoval, že ten preniesol príslovia o zvodnej a cnostnej žene z *Prísloví* do cudzej a židovskej múdrosti.³⁸ Z náboženskej knihy Izáka Wetzlara (1680/90-1751) *Libes Briv*, napísanej v jidiš, vidno, s akými výčitkami svedomia sa mohlo spájať dokonca aj štúdium stredovekých náboženských filozofov.³⁹ Wetzlar tu líči depresiu, aká ho prepadla, keď čítal v *Strengen Prophezieung* (*Neúprosných prorockých*) od Izáka Aramu varovanie pred filozofiou.⁴⁰ Uspokojil sa až potom, keď sa náhodou dozvedel, že aj Izáka Arama označovali za filozofa a že uznával rozdiel medzi "božskou" filozofiou na jednej strane a "gréckou", resp. "pohanskou" filozofiou na strane druhej. Preto Wetzlar s pokojným svedomím odporúčal diela stredovekej židovskej filozofie.⁴¹ Keď sa však v strednej Európe začalo presadzovať osvietenstvo, vo východnej Európe najmä vďaka chasidom ožili staré antifilozofické polemiky.⁴² Chceme ukázať, ako sa Moses Mendelssohn, ktorý sa nezaoberal len stredovekou židovskou filozofiou, ale aj filozofiou všeobecnou, ba dokonca aj zatracovanou gréckou filozofiou, vyrovnával s týmto antifilozofickým bremenom tradície. Na rozdiel od Spinozu sa totiž nezriekol tradičného židovstva, ale pomocou tradicionalistických modernizačných stratégií, ktoré napriek všetkým prevratom zachovávali ilúziu kontinuity, židovstvo z kultúrneho hľadiska tvoril. Dobrým príkladom jeho prístupu je úvod k jeho vydaniu Maimonidesovho diela *Termíny logiky* (*milot ha-higajon*) (1761-62, 21765).⁴³

II. Vedci sa pri hodnotení zmyslu a účelu tohto nového vydania a komentovania Maimonidesovej logiky rozchádzajú. Vydavateľ hebrejského textu jubilejného vydania Chaim Borodianski poukazuje na to, že po opätovnom vydaní veľkých Maimonidesových diel sa stalo aktuálnym aj nové vydanie jeho logiky (JubA 14, V, 6ff). V skutočnosti sa Mendelssohnovo dielo zaraďuje do pôsobivej série maimonidesových edícií, ktoré sa vydávali pre užší okruh Mendelssohnových prívržencov približne v polovici 18. storočia. Dôležitú úlohu pritom zohrala hebrejská tlačiareň, ktorú založil dvorný správca v Dessau, Moses Benjamín Wulff.⁴⁴ Mendelssohnov učiteľ, rabín David Fränkel, zabezpečil v kníhtlačiarňi v Jessnitz v rokoch 1739-1742 nové vydanie

komentovaného kódexu zákonov *Mišna Tóra*.⁴⁵ V tom istom roku 1742 tam po takmer dvesto rokoch opäť vyšlo dielo *Sprievodca tápajúcich (More nevuchim)* aj s komentármi, a to bez schválenia rabínom, ale pod dozorom a asi aj so súhlasom rabína Davida Fränkela.⁴⁶ Napokon v roku 1744 vyšlo dielo *Ruach Chenbs*, pripisované prekladateľovi Maimonidesa, Samuelovi Ibn Tibbonovi, s komentárom od Izraela Zamosca (1710-1772), ktorý bol neskôr v Berlíne Mendelssohnovým učiteľom.⁴⁷ *Ruach Chen* sa čiastočne prekrýva s *Milotha-higajon*,⁴⁸ preto bola pochopiteľná snaha o vydanie tohto Maimonidesovho diela z jeho mladosti. Hoci ťažko možno doceniť význam týchto maimonidesovských edícií pre Mendelssohna a pre židovské osvietenstvo (haskalu), bolo by asi príliš krátkozraké, keby sme Mendelssohnovo dielo chceli vidieť len ako časť dobre premysleného vydateľského programu. James H. Lehmann, ktorý sa zaoberal štúdiom Maimonidesovho obrazu v haskale, poukazuje predovšetkým na taktický význam mendelssohnovských edícií. Logika je nábožensky neutrálna a univerzálna. Pod záštitou Maimonidesovej autority sa má do tradičného štúdia dostať aj učebná látka, o ktorej rozšírenie sa židovskí osvietenci (*maskilim*) aj inak zasadzujú.⁴⁹ Podľa Lehmanna Mendelssohnovi išlo o to, "to lay the groundwork of a rational system independent of any religious doctrine" ("vytvoriť zásadné dielo racionálneho systému, nezávislé od akejkoľvek náboženskej doktríny" - pozri prekl.).⁵⁰ K opačnému výsledku sa dostáva David Sorkin, ktorý v Mendelssohnovi vidí prechodnú postavu a jeho učenie považuje za akúsi prechodnú teológiu či filozofiu.⁵¹ Podľa neho Mendelssohn chcel týmto dielom podobne ako sám Maimonides spojiť zjavenie s rozumom.⁵² Jeho chápanie rozumu však nie je stredoveké, ale moderné: "Všetky Maimonidesove aristotelovské alebo platónske pojmy Mendelssohn skorigoval z leibnizovsko-wolffovského hľadiska". Mendelssohn tu, mimochodom, prekladá termíny logiky doslovne; pritom však chce, ako vyplýva z úvodu jeho spisu, stredoveký model konkordátu modernizovať, a teda nielen dosiahnuť, ako sa domnieva Sorkin, *captatio benevolentiae*.

Nám tu však nejde ani tak o ambiciózne Mendelssohnove zámery, viac nás zaujíma stratégia zdôvodňovania v úvode jeho spisu. Z tohto hľadiska je poučné Straussovo porovnanie tohto *Predslovu* k druhému vydaniu (1765) s Mendelssohnovým hlavným dielom *Jerusalem, oder über religiöse Macht und Judentum (Jeruzalem alebo o náboženskej moci a židovstve)* (1783), v ktorého úvode k prekladu časti komentára do nemčiny čítame: "Kým v 'Jeruzaleme' ide o obhajobu židovstva pred fórom filozofie, tento predslov má za úlohu obhájiť filozofiu, najmä logiku, pred fórom židovstva." (JubA 2, XLI). Mendelssohn preventívne reaguje na možnú "námietku" (teluna) proti takémuto dielu (JubA 14, 30,29 a n. 2, 208, 6 a n.). Tento text je, ako bolo vo vtedajšej hebrejskej literatúre zvykom, "poskladaný" z anonymných biblických a rabínskych citátov - vrátane pasáží namierených proti nemu, ktorých ostrie sa potom otupuje. Na inom mieste sa Mendelssohn o tomto štýle vyjadril takto: "Dobří hebrejskí spisovatelia - píše vo svojej recenzii bájak o liške od Berachju Hanakdana - si v novších dobách nedovolia žiaden výraz, žiadne slovné spojenie, ktoré sa neopiera o autoritu Svätého Písma. Považujú dokonca istým spôsobom za pekné vsúvať poučné výroky zo starých diel do svojich prejavov, aby im tak takýmto spojením dodali úplne iný význam." (JubA 4, 186, 30-187,2). Podobne postupuje aj Mendelssohn vo svojom *Predslove*. Dielo je určené študentom ješivy (*bachurim*) (JubA 14, 30,21). Pričom je samozrejme na mieste otázka

- podľa Joz 1, 8 -, či študent ješivy vôbec smie strácať čas na niečo iného ako na štúdium Talmudu (*gp"t = gemara, peruš raši alebo posskim*) (kodifikátori), *tossafot* (komentátori)). Chceli by sme ukázať, ako Mendelssohn neutralizuje túto a ďalšiu autoritu.

Mendelssohn vychádza z vysvetlenia slova *higajon* a vo svojich argumentoch nadväzuje na svoje terminologické úvahy. Najprv konštatuje podobne ako Maimonides, že kmeň HGH (הגה) označuje homonymum, ktoré môže na jednej strane znamenať vnútornú reč myslenia (*hadibbur hapnimi*), "rozhovor duše so sebou" u filozofov (*baalej hachochma*),⁵³ na strane druhej môže znamenať vonkajšiu reč hovorenia (*hadibbur hachizoni*) (JubA 14, 25, 5-9 2, 199, 11-16).⁵⁴ V súlade s touto obojakosťou chápe Mendelssohn logiku zároveň ako špekulatívnu gramatiku a vo svojom komentári k Maimonidesovi a predovšetkým v tretej časti úvodu k jeho komentáru Tóry rozvíja určitý druh "grammaire générale et resonée" (JubA 9,1, 67-94 14, 249-266). Vo svojom *Predslove* však pôvodný význam slova interpretuje nemeckými pojmami "Meditation" (meditácia) a "Betrachtung" (úvaha), a tým rozširuje pole pôvodného slova ďaleko za rámec formálnej logiky a gramatiky. Iste nie náhodou Mendelssohn volí ako prvý biblický doklad prvého významu tohto slova práve Joz 1,8: "Premýšľaj o tom dňou i nocou" (*vehagita bo jomam valailabs*) a vysvetľuje, že toto miesto, ako aj iné príslušné miesta⁵⁵ "(hovoria) všetky o snahe meditovať a o rozumovom úsilí, keďže sa tým myslí srdce a slovom "srdce" označujeme v posvätnom jazyku silu rozumnej duše (*hanefes - hamaskelet*), ktorá poznáva pravdu o veciach" (JubA 2, 199, 19-23). Mendelssohn teda hneď na úvod prevrátil a prisvojil si práve ten verš, ktorý zvyčajne uvádzajú odporcovia filozofie. Čo sa v súlade s biblickým kontextom chápe v rabínskej tradícii ako štúdium Tóry, to sa tu v súlade s jedným z významov slova vzťahuje na filozofiu ako rozumné poznávanie "pravdy vecí" (*amitut hadvarim*). Pri takomto chápaní by práve Joz 1, 8 vyzývalo k neustálemu filozofickému hľadaniu pravdy. Ako vidíme, takýto výklad slov nie je až taký nevinný. Podobne ako v prípade Maimonidesovho skúmania homonym v Písme Svätom, ani tu nejde o slovo - ale o vecné otázky.

Dvojznačnosť tohto pojmu vyplýva podľa Mendelssohna zo samotného objektu - poukazuje na závislosť vonkajšej a vnútornej reči, na závislosť jazyka a myslenia, slov a pojmov (JubA 2, 199, 27-201, 27). Mendelssohn tu podobne ako vo svojom *Jeruzaleme* zdôrazňuje úlohu predstáv v procese abstrakcie a myslenia. Príkladom závislosti myslenia od jazyka by mohla byť práve oná úvaha o termíne *higajon*. Na základe jeho dvojznačnosti vysvetľuje Mendelssohn napr. psychofyzický problém. Svoj okazionalisticky pôsobiaci výrok o psychofyzickom zázraku dokladá záväznou "korektúrou" (*hagaha*) svojho predchodcu rabína Mosesa Isserlesa ku kódexu zákonov *Šulchan Aruch*. Podľa neho je kabalistické vysvetlenie miesta, ktoré samozrejme vychádza z hylozoizmu, a nie z karteziánskeho dualizmu, v zhode (*haskama*) s modernou vedou (*ha-chakira ha-amitit*), oboje však zavrhuje ako materialistické! (JubA 2, 200, 19 ff 14, 26,1). Zdá sa mi však, že zo súčasného hľadiska sa s týmto príkladom spája ďalšia okolnosť: už zo slova samotného je jasné, ako hlboko súvisia formálne problémy s obsahovými, logické s metafyzickými. Závislosť myslenia od jazyka možno chápať ako obojstrannú závislosť. Čoskoro sa ukáže, že Mendelssohn chce okrem oprávnenosti logiky pri tej príležitosti dokázať aj oprávnenosť filozofie.

Podstatné meno *higajon* sa vyskytuje v *Knihe žalmov* 9, 17 a 92, 4 a pravdepodobne je termínom týkajúcim sa prednesu, ktorý Luther prekladá ako "Zwischenspiel" (medzihra) alebo "Spielen" (hra) a ktorý možno označuje znenie hudobných nástrojov.⁵⁶ Mendelssohn sa však pridrižiava ním určeného základného významu kmeňa tohto slova a vo svojej nemeckej *Knihe žalmov* prekladá výraz *higajon sela* v Žalme 9, 17, ktorý Luther interpretuje ako ("Medzihra. Sela"), takto: "Ó, aká veľká myšlienka!" (JubA 10,1, 18); polverš: *alej higajon bechinor* v Ž 92, 4b, ktorý Luther prekladá ako "hrou na harfe" (JubA 10,1, 142), prekladá Mendelssohn zasa ako "Harfou prebudený k mysleniu". K takémuto prekladu ho viedol nielen postbiblický význam tohto slova, ako sa domnieval Werner Weinberg vo svojom komentári (JubA 10,2, 525), ale zrejme aj vplyv duchovnej hudby na myslenie, ktorý potvrdzuje vo svojom exkurze o biblickej poézii v komentári k Exodu. Vo svojom *Predslove* Mendelssohn vysvetľuje, aká veľká myšlienka sa tu nastoľuje a predkladá na "skúmanie".⁵⁷ Ide tu totiž o filozofickú teodiciu. Bohorúhači alebo "barbari", ako Mendelssohn prekladá *gojim*, sa podľa Ž 9, 16-17 sa stanú obeťou vlastnej zloby a napokon zahynú, kým podľa Ž 92, 7 "zbožný človek" (*cadik*) napokon zažije rozkvet, a to napriek mienke tých, ako Mendelssohn príznačne prekladá, "nerozumných" (*iš-baar*) a "nemysliacich" (*kessil*). Podľa Mendelssohna patrí táto náuka k "základom Tóry" (*pinot ha-tora* JubA 14, 27,4)⁵⁸ a aj, ako treba dodať, aj k základom optimistickej filozofie 18. storočia. V každom prípade je tu *higajon* viac ako len formálna logika. Požiadavka "O tom premýšľaj dňom i nocou" by podľa toho znamenala uvažovanie o základných náboženských a filozofických otázkach.

Analýzou rabínskeho používania pojmu *higajon* vystavuje Mendelssohn svoje úsilie najväčšiemu nebezpečenstvu. V babylonskom Talmude (bBer 28b) odporúča istý chorý majster svojim žiakom, zaujímajúcim sa o správnu cestu životom, toto: "Chránite vaše deti pred *higajon* (*ninu bneichem min ha-higajon*) a posaďte ich do lona znalcom Pisma". Tento výrok sa obvykle chápal ako varovanie, aby sa deti príliš nezaoberali Písmom resp. Písmom bez ústnej tradície. V tomto zmysle ako prvý komentoval toto miesto Raši. Uvádza konkrétne dve možné vysvetlenia slova *higajon*: "Nezvykajte ich príliš na Písmo (*lo targilum bamikra joter midaj*), lebo ich to priťahuje." Iné vysvetlenie: Detské rečičky. *Lo targilum bamikra joter midaj* sa stalo určitým druhom hesla tradicionalizmu proti biblicizmu: Sväté Písmo si človek nemá osvojovať bezprostredne.

Podľa niektorých starších autorít, napr. podľa babylónčana Gaona Chaiho (939-1038), ktorého sme citovali v súvislosti so sporom o "grécku múdrosť" v Provensálsku, však *higajon* znamená logika (*chochmat ha-al-mantiq*).⁵⁹ K tomuto názoru sa pripojil aj rabín Jákob Emden, jedna z vedúcich rabínskych autorít 18. storočia v Nemecku. Miesto bBer 28a v Talmude patrí k *Maamadot* každodennej modlitby⁶⁰ a Emden ho komentoval vo svojom *Sidure*⁶¹ (1745-48). Rozhodne odmieta všetky výklady pojmu *higajon*, ktoré ho dávajú do súvislosti so štúdiom Pisma, veď vyslovene sa píše: *vehagita bo jomam valaila* ("O tom premýšľaj dňom i nocou"). Podľa neho tu nejde o nič iného ako o "známu náuku - logiku (*chochmat ha-higajon*) filozofov, ktorá sa snaží určovať medzi pravdou a nepravdou". Emden pokračuje ďalej, odvolávajúc sa na Aramovo dielo *Neúprosné proroctvá*, a hovorí, že nepriniesla želanú jasnosť, ale stala sa zdrojom rozporov medzi učencami, zdrojom pochybností a odpadlivity u veriacich a okrem toho je aj v rozpore so skúsenosťou a tradíciou.

Našťastie, pokračuje Emden, majú Židia v podobe Tóry, tradície hermeneutiky a talmudickej vedy absolútne spoľahlivé vedenie o správnosti a nesprávosti. Skrátka, židovská logika je správna (*chochma amittit*), pohanská nesprávna (*einah chochma amittit*). Dokonca s istou opatrnosťou vyčíta aj Maimonidesovi, že si začal s pohanskou logikou. Štúdium "gréckej múdrosti" (*chochmat jevanit*) je však zakázané len pre žiakov, nie pre učiteľov, ktorí sa musia vzdelávať a iných vyučovať, ako treba odpovedať "epikurejcovi".⁶² V tomto kontexte je nemenej odmietavé aj Emdenovo hodnotenie filozofie ako celku.⁶³

Emdenov polemický verdikt v prospech duchovného partikularizmu a exkluzivizmu nemohol Mendelssohn jednoducho ignorovať, a to ani vzhľadom na Emdenov význam, ani vzhľadom na svoje vlastné zámery. Do úvahy neprichádzala ani otvorená konfrontácia s hašterivým Emdenom, ktorého v tej dobe stále úctivo oslovuje ako svojho "učiteľa" a chváli ho ako bojovníka za pravú vieru (JubA 16, č. 93, 114 22, 2, 149 a n.). Obmedzuje sa teda na to, že spochybňuje tradičnú legitimitu Emdenovho argumentu, aj keď ho pritom nemenuje. Príznačne pritom postupuje tak, že podporuje a jazykovo zdôvodňuje staršie autority (*rišonim*), ktorých výklady Emden trocha povýšenecky odmietol ako jazykovo neprimerané. Rašiho vysvetlenia odvodzuje Mendelssohn od dvoch významov slova *higajon*,⁶⁴ ktoré rozlišuje aj Emden. Tanaitské slovné spojenie teda súvisí s Rašiho prvým vysvetlením "Nezvykajte ich príliš na Písmo" (*lo targilum bamikra joter midaj*), ktoré sa vzťahuje na výklad Pisma nepridržiavajúci sa tradičných väzieb, a teda na prvý význam slova *higajon* ako vnútorného slova; podľa druhého výkladu toto slovné spojenie poukazuje na "detskú reč", (druhý význam slova "*higajon*" je vonkajšia reč (JubA 14, 27, 15-20)). Rabínske používanie uvedeného pojmu zodpovedá teda biblickému a určite nemá nič spoločné s logikou ako vedou v užšom slova zmysle, preto ho ani nemožno zavrhnúť s odvolaním sa na túto autoritu. A práve preto sa Emden rozchádza s tradičným chápaním tohto slova! S touto argumentačnou stratégiou sme sa už stretli v súvislosti s kľatbou týkajúcou sa štúdia "*gréckej múdrosti*": terminologicky sa tu neutralizuje jedna z autorít, na ktorú sa odvolávajú tradicionalistickí protivníci; ukazuje sa, že vykladač je pápežskejší ako pápež! Mendelssohn pritom pravdepodobne súhlasil s Emdenom v odmietaní protibiblických implikácií tradičného chápania tohto výrazu, aj keď nie za cenu obetovania logiky. O niekoľko rokov neskôr tento výrok proti biblicizmu zasiahol samotného Mendelssohna. Rabín Jecheskel Landau z Prahy dôrazne pripomína v dodatku k bBer 28b, že deti sa majú vyhýbať jeho nemeckému prekladu Biblie (*Targum aškenas*), pretože by ich mohol viesť k čítaniu cudzích kníh (*sifrej ha-gojim*) a k cudzím náukám.⁶⁵ Predbežne je však jasné, že na zatratie logiky tradicionalistický arzenál nestačí.

Tu sa inak natíska otázka, kedy a pri akej príležitosti získal termín *higajon* svoj osobitný vedecký význam. Podľa Mendelssohna slovo *higajon* zaviedli až stredovekí prekladatelia ako neologizmus pre grécke a latinské slová "logica" a "dialectica", ktoré sa mu vo svojej dvojznačnosti rovnajú ešte aj sémanticky (JubA 2, 203,5ff 14, 27,21ff). Pre naše úvahy je dôležité, že Mendelssohn charakterizuje tieto obdobia ako "dni Rambamu a Rašbu" (JubA 14, 27,28). Rambam, t.j. Maimonides, je tvorcom logiky, ktorú treba brániť. Rašba, Salomon ben Adret, je autorom kľatby vyslovenej nad gréckou vedou, proti ktorej treba grécku vedu brániť. Polemické využitie tohto slovného spojenia

z Talmudu sa však objavuje až v tomto čase. Tak sa opäť ukazuje, že slovo *higajon* má v Talmude určite iný význam ako *logika*.

Po vyvrátení tradicionalistického argumentu sa Mendelssohn púšťa do principiálnej obrany logiky. Človek ako rozumná bytosť má poznávať Boha a jeho dielo, jeho túžba po poznaní je silnejšia ako smrť, jeho *láska k múdrosti* (*ahavat ha-chochma*) vzácnejšia ako všetok majetok,⁶⁶ ako hovorí Mendelssohn v narážkach na citáty v HL 8, 6 a 7. Ak je filozofia (*ahavat ha-chochma* je doslovným prekladom slova filozofia) poslaním človeka, tak ju nemožno Židom zakázať a o to viac patrí k ich náboženským "povinnostiam srdca" (*chovot ha-levavot*), ako hovorí Mendelssohn spolu s Bachjom ibn Pakudom (JubA 14, 28,7). Ako má však človek plniť svoje poslanie poznávať Boha a tvorstvo, t.j. naplňovať *higajon* v širšom zmysle slova bez logickej kontroly rozumu, teda bez *higajon* v užšom slova zmysle? Logika je nutným, aj keď nie vždy reflektovaným predpokladom myslenia, podobne ako je gramatika predpokladom hovorenia a anatómia predpokladom chôdze. Ako predpoklad a prostriedok naplňovania poslania človeka je aj logika povinnosťou. Pravda, Mendelssohn hneď dodáva, že aj logicky správne poznávanie prirodzeného rozumu by bolo bez nadprirodzeného zjavenia nedostatočné a zmätené. Aj pochopenie nadprirodzeného zjavenia je rovnako odkázané na logiku ako prirodzený rozum. Logika je preto nevyhnutným nástrojom myslenia tak pre Židov, ktorí sa opierajú o zjavenie, ako aj pre pohanov, ktorí sa spoliehajú len na prirodzený rozum. Podľa Emdena nemôže existovať židovská logika odlišná od pohanskej, podobne ako neexistuje židovská anatómia.

Zo židovského hľadiska by však niekto mohol namietat', prečo by mala táto všeobecná veda čerpať práve z pohanských resp. gréckych zdrojov. "Možno budeš namietat': nevytvoril celú túto vedu Grék Aristoteles a jeho žiaci? Čo mám spoločného s týmto Nikomachovým synom (Aristotelom), že by som mal číhať pri jeho dverách, aby som si vypočul pravidlá rozumného myslenia? Nevarovali ma naši učitelia, kodifikátori (poskim), aby som ho nenasledoval, a nezakázali nám čítať jeho knihy? Veď tieto knihy patria k svetským knihám (*sefarim chiconim*), ktoré vymyslenými a mylnými názormi zvädzajú naše srdcia." (JubA 2, 205, 28-36 JubA 14, 29, 13-16). Kodifikátormi sa tu určite naráža na Rašbu a na Ribašovo *Responsum*. Mendelssohn istý čas toto Ribašovo dielo vlastnil,⁶⁷ a jeho odpoveď sa nesie v jeho duchu. Najprv akoby pred námietkou cúval, pričom protestuje proti neoprávnenému podozreniu, že svojou prácou chce zvädzať k štúdiu kníh Gréka Aristotela (*messit*). Ide napokon o vydanie Maimonidesovej *Logiky*, ktorého bezpochyby ctili aj spomenutí kodifikátori a ktorý si vedu "Grékov" osvojil kriticky - Mendelssohn tu cituje podobne ako Ribaš paradigmatu rabínov Meira a Achera - a preto je nezávadná.

Po tomto tradičnom argumente autority uvádza Mendelssohn opäť racionálny argument, ktorý prvému do istej miery čiastočne protirečí. Logika je podobne ako matematika a astronómia exaktnou vedou a na rozdiel od fyziky a metafyziky, na ktorú sa práve vzťahuje Rašbova kľatba a Ribašovo hodnotenie, nie je kontroverznou vedou, ako tvrdí Mendelssohn v protiklade k Emdenovmu hodnoteniu, je nábožensky neutrálna a univerzálna: "Pravidlá logiky neobsahujú nič, čo by zvädzalo k omylom, čo by odvádzalo od cesty k Bohu, pretože sú od princípov náboženstva a od základov Tóry príliš vzdialené a nemajú s jej príkazmi a zákazmi nič spoločné. Všetci obyvatelia Zeme

bez ohľadu na ich zvyklosti, názory a náboženstvá s poučkami logikov súhlasia." (JubA 2, 206, 32-38 JubA 14, 30, 4-7). Okrem toho logika na rozdiel od Emdenovho názoru nie je normatívnou vedou, ktorá rozhoduje o tom, čo je dobré, a čo zlé, ale vedou o formálnej správnosti takýchto hodnotových a iných súdov. Z obsahového hľadiska teda medzi Tórou a logikou, medzi náboženskou a vedeckou autoritou, nemôže dôjsť k žiadnej kolízii. Tento Mendelssohnov argument má samozrejme len malý dosah a stačí na obhajobu filozofie, ktorá sa nedá tak ľahko zredukovať na funkciu nástroja, resp. služby, pretože si robí normatívne nároky a je stále kontroverzná.

Po tomto taktickom ústupe však Mendelssohn prechádza hneď do ofenzívy. Zakotvuje filozofiu a logiku do bytostného určenia človeka ako rozumnej bytosti, opäť sa odvoláva na ich zdôvodnenosť (sú náboženskými povinnosťami) a uzatvára: "Ten, kto skúma tieto pravidlá, vykonáva vôľu svojho Pána, a bolo by veľmi nesprávne považovať ho za človeka, ktorý sa zaoberá zbytočnosťami, príp. číta svetské knihy (*sefarim chico-nim*). Kiež nás milosrdný Boh ochráni pred takýmito názormi!" (JubA 2, 207, 13 ff 14, 30, 14-16). Tým Mendelssohn vymenil úlohy. Náboženský proces, ktorý s vypätím všetkých síl viedli kodifikátori proti filozofii, sa zrazu javí ako proces proti prírode i Bohu.

Posledný a najrozsiahljší Mendelssohnov argument v prospech filozofie a logiky pripomína aj čo do formulácie stredoveké dokazovanie oprávnenosti filozofie a logiky pred súdnou stolicou náboženského zákona. Či nezačal Maimonides svoj Kódex *Mišne Tóra* (1180) obsahujúci náboženské zákony, práve prikázaním o metafyzike?⁶⁸ Maimonidesov súčasník a krajan Averroes (1126-1198) sformuloval približne v rovnakom čase (pred r. 1179/80) skutočne právnické rozhodnutie o prípustnosti filozofie (*falasafa*) z hľadiska náboženských zákonov, pričom skúma, "či náboženský zákon (*šari'a*) dovoľuje, zakazuje alebo prikazuje špekulácie o filozofii a logických vedách".⁶⁹ Na porovnanie s Mendelssohnovými, na niektorých miestach úplne zhodnými pasážami uvádzame dlhší citát z Averroesovho pojednania. Averroes končí citátmi z koránu⁷⁰ - podobne ako židovskí filozofi citátmi z biblie - o tom, že filozofia resp. metafyzika je nielen dovolená, ale priamo prikázaná, a to vrátane pomôcky - štúdia logiky. "Ak je to tak, že náboženstvo vyhlásilo za nutné poznávanie existujúcich vecí pomocou rozumu a ich reflexiu a reflexia je iba identifikovaním neznámeho a jeho rozvíjaním na základe známeho, čo je vecou sylogizmu alebo sa uskutočňuje s jeho pomocou, potom pri poznávaní existujúcich vecí musíme vychádzať z rozumového (racionálneho) sylogizmu; a je jasné, že tento druh špekulácie, ku ktorému vyzýva a podnecuje náboženský zákon, musí byť najdokonalejším druhom špekulácie prostredníctvom najdokonalejšieho druhu sylogizmu, ktorý sa nazýva demonštrácia (dôkaz). Náboženstvo nás vyzvalo, aby sme poznávali Boha a existujúce bytosti pomocou dokazovania a ten, kto chce spoznať Boha a všetky existujúce veci, sa preto predovšetkým a nevyhnutne musí najprv na to pripraviť a zoznámiť sa s rôznymi druhmi a podmienkami dokazovania ...; zbožný človek, ktorý musí poslúchnuť (rešpektovať) príkaz náboženského zákona, t.j. musí premýšľať o existujúcich veciach, sa preto zrejme musí najprv oboznámiť s postupmi, ktoré sú pre badanie také nutné ako nástroje pre prácu. Tak ako právnik na základe príkazu pestovať právnickú vedu formuluje rôzne právnické pravidlá a určuje, ktoré sú sylogizmom, a ktoré nie, aj teológ musí na základe príkazu hľadať o existujúcich veciach,

rozvíjať poznatky o racionálnom sylogizme a o jeho rôznych druhoch" Z povinnosti štúdia logiky vyplýva povinnosť čítania príslušných učebníc starých učencov, aj keď to boli pohania. Vrchný kádí z Cordoby píše: "... je našou povinnosťou hľadať pri štúdiu nášho predmetu pomoc u tých, čo nás v tom, čo povedali, predišli, bez ohľadu na to, či sú našej viery alebo nie." Na ilustráciu uvádza výstižnú analógiu. Tvrdí, že je úplne ľahostajné, či nôž vbodnutý do zvieratá pri rituálnej porážke - dobrý obraz pre logiku - pochádza od príslušníka toho istého náboženstva. Túto povinnosť rozširuje aj na matematické, astronomické a filozofické knihy: "... štúdium kníh starých učencov je z hľadiska náboženského zákona nutné, pretože úmysel a účel ich autorov je aj účelom, ku ktorému povzbudzuje náboženský zákon." Proti námietke o zlom vplyve týchto kníh uvádza ďalšiu výstižnú analógiu. Nemožno predsa zakázať vodu - ktorá je starým obrazom vedy - len preto, že sa v nej niekto utopil. Zakázať usilovnému študentovi vedu by znamenalo, zakázať mu poznávanie Boha a to je podľa Averroesa "najvyšší stupeň bláznovstva a odcudzenia sa Bohu". Mendelssohnova argumentácia v závere *Predslovu* je presne taká istá; tento moderný osvietenec tu píše: "Pamätaj aj na to, že ten, ktorý obdaril človeka milosťou úsudku, vstúpil mu do srdca pravidiel rozumného myslenia (*darchei ha-haskala*) a predpísal mu neomylné zákony, nepochybne chce aj to, aby pochopil jednu vec na základe druhej a skryté na základe známeho, a aby tak spoznával pravdu. Ten, čo stvoril človeka na svoj obraz, totiž určite chcel, aby človek tieto pravidlá pochopil, aby ich využíval a aby skúmal Božie dielo, pohrúžil sa do štúdia Tóry a pochopil jej význam a jej hlboké tajomstvá." Mendelssohn končí spomenutým výrokom: "Teda ten, kto skúma tieto pravidlá, vykonáva vôľu svojho Pána a bolo by veľmi nesprávne považovať ho za človeka, ktorý sa zaoberá zbytočnosťami, príp. číta svetské knihy (*sefarim chizonim*). Kiež nás milosrdný Boh ochráni pred takýmito názormi!" (JubA 2, 207,3-16 14, 30,10-16).

"Rozhodujúca rozprava (*fasl al-maqal*) o zhode náboženstva a filozofie" bola preložená tak ako všetky Averroesove diela, pravdepodobne z taktických dôvodov, do hebrejčiny⁷¹ a ovplyvnila predovšetkým židovských mysliteľov. Židovský averroista Elia Delmedigo (1460-1493) si vo svojom diele *Skúška filozofie* (1490) túto Averroesovu rozpravu osvojil⁷² a takmer doslovne reprodukoval jeho pokus zdôvodniť filozofiu (resp. múdrosť) z hľadiska náboženského zákona.⁷³ Rozpravu uverejnil až jeho pravnuke Josef Salomon Delmedigo (1591-1644) v knihe *Skrytá múdrosť (Taalumot Chochma)*. Spinoza vlastnil toto dielo bývalého amsterdamského rabína a bol ovplyvnený Eliom Delmedigom, ako sa domnieval Leon Roth.⁷⁴ Nie je vylúčené, ako sa domnieva aj Maurice-Ruben Hayoun, že Elia vplýval aj na Mendelssohna.⁷⁵ V hebrejskej korešpondencii o Mendelssohnovom *Faidonovi* spomína Hartwig Wessely v súvislosti so skúmaním zhody medzi Kopernikovým obrazom sveta, všeobecnými vedeckými dôkazmi a Tórou aj Josefa Delmediga (Br. 99, JubA 16, 120,27 JubA 20,2, 163, 19-20).⁷⁶ Elia Delmedigo sa však vôbec nezmieňuje o spomenutej rozsiahlejšej obrane logiky u Averroesa, ktorá sa prekvapujúco podobá na Mendelssohnove výklady v jeho *Predslove*. Príbuznosť so stredovekým zdôvodňovaním filozofie a logiky len sčasti vyplývala z literárnej závislosti, bola skôr podmienená podobným východiskom. Ak sa napríklad na základe neologického presvedčenia fyzikálno-teologické pozorovanie prezentuje ako náboženská povinnosť, nevyhnutne pritom musíme myslieť na Averroesov myšlienkový

postup. V jednom bode však Mendelssohnova požiadavka presahuje stredoveký výklad.⁷⁷ Na rozdiel od elitaristického výkladu zastáva Moses Mendelssohn a jeho storočie populárny výklad; pravda má byť prístupná všetkým ľuďom, vrátane teológov a "masy". Mendelssohnovský výklad sa preto musel oveľa intenzívnejšie zdôvodňovať - na rozdiel od maimonidesovského výkladu či výkladu z neskoršieho obdobia, ktorý sa ešte mohol skryť za nenapadnuteľné formulácie typu "dvojitá pravda" alebo "tri vývojové stupne rozumu". Svoje dielo adresuje Maimonides výslovne študentom Talmudu, a tým sa dostáva na rabínske výsostné územie.

V Mendelssohnovom *Predslove* je táto ofenzívna obhajoba filozofie a logiky len naznačená, pravdepodobne z taktických dôvodov. Oveľa viac zdôrazňuje Mendelssohn defenzívne argumenty v prospech logiky ako nábožensky nezávadnej a užitočnej vedy. Podobnú obhajobu empirických vied predložil v rovnakom čase bývalý Mendelssohnov učiteľ Áron (Emmerich) Gumperz (1723-1769) v *Eseji o vedách (Mamar ha-mada)*.⁷⁸ Vo svojom komentári Mendelssohn odporúča toto dielo, aby si židovský čitateľ mohol utvoriť predstavu o pokroku vied od čias Maimonidesa (JubA 14, 111, 19ff).⁷⁹ Gumperz argumentuje, že prírodné vedy sa vôbec nemôžu dostať do sporu s náboženstvom. Na príklade experimentálnej fyziky ukazuje, že hypotézy prírodných vied, ktoré samy spočívajú na pokusoch a omyloch, si nerobia nárok na absolútnu platnosť, a preto nemôžu absolútnym náboženským výrokom konkurovať. "Ako si môže niekto myslieť, že takéto metódy, Boh nás ochraňuj, škodia (náboženským) názorom a článkom viery?" Empirické rozlíšenie medzi metafyzikou a fyzikou, medzi neomylným a mylným vedením umožňuje jasné určenie kompetencií náboženstva a prírodných vied.⁸⁰ Ako exaktná veda u Mendelssohna, tak si empirická veda u Gumperza obhájila svoju neutralitu. Veda sa ešte neobjavuje ako triumfujúca konkurentka náboženstva, ale ako skromná a plachá slúžka, ktorá bez otázok uznáva nárok náboženstva na absolútno. Od náboženského zdôvodnenia logiky sa upúšťa v prospech ancilárnej koncepcie.

Po ospravedlnení logiky ako v zásade neškodnej, užitočnej, ba dokonca nutnej vedy sa objavuje už na začiatku spomenutá praktická námietka, že zaoberanie sa logikou je strata času a že študentov odpútava od štúdia tradičných prameňov. Pred touto námietkou Mendelssohn takticky trochu ustupuje a konštatuje, že so štúdiom logiky sa spájajú rôzne pochybnosti. Mendelssohn si obratne pomáha tradičnými prameňmi a pýta sa: "Ako máme za týchto okolností pristupovať k tomuto dodatku múdrosti (*parperaoť lachochma*)?" (JubA 2, 207,24 14, 30,19). Výraz "dodatok múdrosti" (*parperaoť lachochma*) je narážkou na Mišnu,⁸¹ podľa ktorej sú určité obetné pravidlá a pravidlá čisťoty pôvodnými pravidlami (*gufej halachot*), kým "astronómia" (*tekufot*) a "matematika" (*gematria*) - ktoré týmito pravidlám slúžia - sú len "dodatkom múdrosti". Mendelssohn síce logiku spochybňuje, označuje ju za "dodatok múdrosti", zároveň ju však touto autoritou zaštitil. Pokiaľ ide o čas na jej štúdium, Mendelssohn navrhuje "jednu alebo dve hodiny týždenne" (JubA 2, 207, 29-30). Týmto krátkym časovým penzom sa vyhýba konfliktu s vynaliezavým výkladom Talmudu k Joz 1, 8. V Talmude sa vyslovene hovorí, že nejde o formálny zákaz, ale o isté poučenie. Napokon, v každom prípade si možno nájsť čas, ktorý nie je ani dňom, ani nocou, teda čas, keď sa stmieva, ktorý najmä v severnej Európe postačuje na "jednu alebo dve hodiny" štúdia logiky týždenne. E. Lévinas raz povedal, že fakt, že na štúdium "gréckej múdrosti" je vyhradené západné

pološero, má hlboký symbolický význam, pretože v tomto čase vzlieta aj "Minervina sova".⁸² Najdôležitejším argumentom je však fakt, že štúdium logiky nie je žiadnou konkurenciou štúdia Talmudu ("gp"t" JubA 14, 30,18.23), je jeho nepostrádateľnou pomôckou. Kritik talmudistického umenia dišputy (*pilpul*) tu chváli užitočnosť logiky pre *pilpul* (JubA 14, 30,23) a napokon odkazuje na logické vývody v hermeneutických spisoch významných autorít.

Mendelssohnove argumenty v prospech profánneho štúdia v tomto diele určenom židovským adresátom napokon úplne zodpovedajú tradícii a v porovnaní so stredovekými postojmi k tejto otázke sú vyslovene opatrné. Vôbec sa nezmiňuje o tom, že by nežidia mohli mať o židovskej vede zlú mienku,⁸³ a ani o želateľnom osvietenecnom účinku vedy,⁸⁴ ako sa prejavil v prvej polovici 14. storočia a ktorý sa očakáva aj v druhej polovici 18. storočia. Aj keď sa zdá, že Mendelssohn neopúšťa tradičný tábor, dokonca svoj tradicionalizmus občas ešte aj ostentatívne zdôrazňuje, ide mu o to, aby otupil ostrie tradicionalistických zbraní namierených proti filozofii obrátnym spájaním ofenzívnych a defenzívnych, tradičných a racionálnych metód a aby tak zvnútra pripravil pevnosť na jej dobytie.

POZNÁMKY

¹V skratkách rabínskych kódexov prvé malé písmeno poukazuje na korpus textu (m=Mišna, t=Tosefta, j=jeruzalemský Talmud, b=babylonský Talmud), skratka začínajúca veľkým písmenom poukazuje na traktát. Arabské číslice po medzere označujú kapitoly, odseky a listy štandardných vydaní. Malé písmená hneď za arabskými číslicami označujú strany alebo stĺpce štandardných vydaní. Napr. bBer 61b = babylonský Talmud, traktát Berachot, list 61 verso. U skratky traktátov a midrašim sa spravidla riadime podľa smerníc uverejnených vo Frankfurter Judaistische Beiträge 2 (1974).

²Anne-Marie Malingrey: "Philosophia". Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque des Présocratiques au IV^e siècle après J.-C. Paris 1961; o používaní tohto pojmu v helenistickom židovstve pozri najmä s. 69-98.

³Daniel Krochmalnik: Der "Philosoph" in Talmud und Midrasch. In: Trumah. Zeitschrift der Hochschule für Jüdische Studien, 5 1996, s. 137-178.

⁴mAb 2, 19. Zvyčajne sa prevzaté slovo "Apikoros" upravuje a prekladá ako "epikurejec" (Επικουρεϊος). Henry A. Fischel vo svojej práci *Rabbinic Literature and Greco-Roman Philosophy. A Study of Epicurea and Rhetorica in Early Midrashic Writings*, Leiden 1973, 114, FN 113 ukazuje, že používanie vlastného mena ako druhového podstatného mena zodpovedalo rétorickému úzu nazývať prívrženca určitej filozofickej školy z polemických dôvodov sarkasticky podľa mena zakladateľa školy: "Tu tento Epikuros". Podľa toho by mal výraz "Apikoros" podobnú pragmatiku ako výraz "Pilosophos". Odpovede epikurejcovi bývali aj tréningom vo filozofických a rétorických školách; pozri Cicero: De natura deorum, I, 59. V rabínskej literatúre však tento výraz stratil svoj pôvodný filozofický zmysel, ako dokazuje pokus bSan 99b-100a vysvetliť výraz "Apikoros" v mSan 10, 1. Podľa toho je "epikurejec" voľnomyšlienkar spochybňujúci tradičné autority. Talmud odvodzuje grécke prevzaté slovo z aramejského koreňa PKR (פִּקְר) t.j. "prehlásiť sa za človeka bez pána", "správať sa bez rešpektu", "stať sa bezuzdným". (Pozri aj jSan 27d, kde sa Korach považuje za biblický archetyp tejto kategórie). Túto etymológiu prevzal Maimonides do úvodu ku svojmu komentáru k tejto Mišne.

⁵EchaR, Úvod BerR 62, 20; pozri Daniel Krochmalnik: Kynismus in der rabbinischen Literatur, 1997.

⁶jBer 4, 1, 7b 26b jTaan 68d bSot 49b - v súvislosti s núdzovým nariadením (gezera) štúdia gréčtiny v mSot 9, 14 bBKa 82b bMen 64b Josephus, Antiquitates 14, 2, 1-2Bellum 1, 4, 2. Podľa tradičného chápania sa pritom jedná o *Takanu* Hasmoneovcov (בית דין של השמונאים); pozri bSan 82a bAbZa 32b. K historickému významu a dosahu tejto klatby pozri Ernest Wiesenberg: Related Prohibitions: Swine Breeding and the Study of Greek. In: Hebrew Union College Annual 27 (1956), s. 213-233; Saul Lieberman: The Alleged Bann on Greek Wisdom. In: Hellenism in Jewish Palestine. New York 1950, s. 100-114, najmä s. 101; A. A. Halewi: Über das Verbot der griechischen Weisheit (hebr.). In: Tarbiz 41, 1972, s. 269-274 (kriticky sa tu odvoláva na Liebermanna).

⁷jPea 15c. Politický význam kategórie "grécka múdrosť" sa prejavuje v tom, že Talmud robí výnimku z tohto zákona u exponovaného domu patriarchov, pretože podľa bBKa 83a, *je blízky vláde* (מפני שקרובין למלוכה), a náboženský predstaviteľ židovstva musel byť vyzbrojený na kultúrny boj s autoritami grécko-rímskeho sveta; pozri napr. bKet 111b bSan 90b-91a.

⁸Pozri Talmudic Encyclopedia, R. Šlomo Josef Zevin (vyd.), Zv. 15, čl. *Chochmot chiconi-jot*, 2. Jerusalem 1979, s. 59.

⁹List básnikovi elégií Tibullov. Q. Horatius Flaccus: Satiren und Briefe (lat., nem.), Rudolf Helm (vyd.), Zürich a Stuttgart, 1972, s. 229. Toto miesto znie: "Keď sa chceš zasmiať, nájdeš ma tu tučného a lesknúceho sa, /pokožku výborne pestovanú, také prasiatko z Epikurovho chlieva."

¹⁰Pozri Jochen Schmidt: Für und wider die Lust. Epikur und Antiepileureismus von der Antike bis zur Moderne. Mit einem Versuch über Hieronymus Boschs 'Garten der Lüste'. In: Aufklärung und Gegenaufklärung in der europäischen Literatur, Philosophie und Politik von der Antike bis zur Gegenwart. Darmstadt 1989, s. 206-219.

¹¹K identifikácii Rima s prasom pozri bPes 118b BerR 65, 1 WajR 13,6 (tu sa prasa najprv identifikuje s Grékom a potom, ako zvyčajne, s Rómom); pozri Wiesenberg 221, FN 32. Táto identifikácia sa vysvetľovala bojovým znakom rímskych légii v Palestíne - pochodovali pod znakom kanca. Prasa však už dávnejšie bolo témou, ktorá dráždila Židov a Grékov; pozri napr. odmietnutie bravčového mäsa zo strany martýrov v 2Mak 6, 18-7, 42 a 4Mak 5, 8. Podľa Talmudu preto patrí zákaz jedenia bravčového mäsa (achilat chazir) k tým stanovám (chukkim), "proti ktorým sa obracajú národy sveta", bJom 69b. Až na tomto pozadí sa uvedený zákaz stal rozlišujúcim znakom Židov. Asociácia vo formulácii klatby sa stáva pravdepodobnou až na tomto kultúrno-historickom pozadí.

¹²jPea 1, 1, 3a; pozri Daniel Krochmalnik: "Du sollst darüber nachsinnen Tag und Nacht". Glauben und Lernen in der jüdischen Tradition. In: Glaube und Lernen. Zeitschrift für theologische Urteilsbildung 11, 1996, 1, s. 73-83.

¹³bMen 99b. Tento odsek *Gemary* komentoval Emmanuel Lévinas, In: *Modèle de L'occident*. In: *L'Au-Delà du verset*. Lectures et discours talmudiques. Paris 1982.

¹⁴Pozri Krochmalnik, D.: "Du sollst darüber nachsinnen Tag und Nacht", tamže s. 73 a n.

¹⁵Ide tu o grécke diela (sifrej ha-jevanim) z "fyziky", resp. z prírodných vied (chochmat hateva) a "teológie" resp. metafyziky (chochmat ha-elohut). Ku klatbe pozri Baer, Jizchak: A History of the Jews in Christian Spain, zv. I. Philadelphia 1961, s. 281-305; o klatbe s. 301; Charles Touati: La controverse de 1303-1306 autour des études philosophiques et scientifiques. In: REJ 128, 1968, s. 21-37, dotlač In: Prophètes, talmudistes, philosophes. Paris 1990, s. 201-217; Touati tu koriguje Baerovo jednostranné zastávanie sa antifilozofov, s. 208, FN 36. Historici sa predovšetkým opierajú o zbierku listov autora rabína Aba Mari ben Mošeho ben Josef Hajarchiho alias Dona Astruca z Lunel, iniciátora klatby, ktorý pod názvom *Minchat kenaot* (*Obeľ žiarlivosti*) zostavil dokumentáciu k vyriešeniu klatby; pozri R. Biselchis, Moše (vyd.): Preßburg 1838,

Jeruzalem 1968. K sporu z liberálneho hľadiska porov. recenziu bratislavského vydania Abrahama Geigera *Neue Beiträge zur Geschichte des Streites über das Studium der Philosophie in den Jahren 1232 bis 1306.*, In: *Wissenschaftliche Zeitschrift für Jüdische Theologie* 5, 1844, s. 82-123.

¹⁶Výraz *veet bnejhem jelaundun* v kľiatbe je zrejme narážkou na kľiatbu v bBKa 82a. Rabin Aba Mari odmieta súvislosť medzi štúdiom múdrosti Izraela (chochmat Jisrael) a štúdiom múdrosti národov (chochmat ha-umot) s odvolaním sa na talmudický výklad Jošuu 1,8 v bMen 99b; pozri Sefer hajareach (Toponym), 13. In: *Minchat kenaot*, 129, avšak podobne ako v Talmude (bBKa 82b) aj uňho majú kruhy blízke vláde výnimku. O odvolávaní sa na miesta v Talmude pozri aj *Minchat kenaot*, č. 93, s. 172: bBKa 82b, bSot 49b, bMen 64b. Namiesto *arur* (prekliaty) čítame v bBKa 82b resp. bSot 49b *assur* (zakázaný).

¹⁷Výšlo in: R. Šlomo ben Adret (Rašba), sefer šeelot utšuvot (Responsen), Tl.I, č.415, Viedeň 1812, nové vydanie Jeruzalem 1976, 52a nemecky u J. Wiesnera: *Der Bann in seiner geschichtlichen Entwicklung auf dem Boden des Judentums*. Leipzig 1864, s. 64 a n.

¹⁸Podľa jedného názoru v Talmude je astronómia dokonca prikázaným, aj keď podriadeným odborom (chišuv tekufot umazalot), bSchab 75a a mAb 3, 19.

¹⁹Pozri Baer, I. 301 a FN 59, 422. Protivníci v tomto spore vôbec zdôrazňovali svoju úctu voči Maimonidesovi; pozri *Minchat kenaot*, č. 81, 154 a n. 86, 162 89, 162 89, 166; dôrazne sa distancovali od protivníkov v maimonidesovskej kontroverzii v r. 1233.

²⁰Pozri *Minchat kenaot*, č.99, 178 s odvolaním sa na bMen 99b.

²¹Výňatky z Meirihu listu ku kontroverzii v spise jeho spolubojovníka Simona ben Josefa ben En Duranu *Chošen mišpat*. David Kaufmann (vyd.). In: *Jubelschrift zum neunzigsten Geburtstag des Dr. L. Zunz*, Berlin 1884. Hebr. Tl., s. 142-147, najmä s. 152 a 157.

²²Chošen mišpat, s. 165

²³Porovnaj *Bet ha-bechira* s bSot 49a. Raši prichádza vo svojom komentári k bSot 49b a bMen 64b k záveru, že pod *chochmat jevanit* sa určite chápal diplomatický šifrovaný jazyk, určitý druh signálov (*remisot*), ako hovorí v komentári k bBKa 82b-83a, pomocou ktorých si mohli zradcovia odovzdávať tajné správy. Maimonides, ktorý bol, samozrejme, zaujatý, dospel vo svojom komentári k mSot 9, 14 k podobnému výsledku. Aj on vysvetľuje, že *chochmat jevanit* znamená tajný jazyk (*lešon chochma*), akým sa hovorilo podľa bEr 53b napr. v dome patriarchov a ktorý bol zrozumiteľný len pre zasvätených. Táto *chochmat jevanit* vraj medzitým dávno zanikla a nemá s gréckou filozofiou nič spoločné.

²⁴Ribaš: Scheelot utschuwot, č. 45. Jeruzalem 1975; k tomu pozri Freehof, Solomon B.: *A Treasury of Responsa*, NY 1973, s. 72-77; Louis Jacobs: *The Theology of Responsa*. London 1975, s. 84-87.

²⁵Opiera sa o mSan 10,1, kde sa preklína čítanie "vonkajších", t.j. nekanonizovaných kníh (*sefarim chiconim*).

²⁶bChag 15b

²⁷Pozri Izák Arama (1420-1494): *Chazut kaša* (*Prísne proroctvá* podľa Jes 21,2), kap. 12, Sabionetta 1552, Ed. Pollak (1849), Varšava 1884, 47a; Josef Jawetz: *Or ha-chajim* (*Svetlo života*) kap. 3, Lublin 1912; celé dielo znovu vyšlo v Izraeli³ 1990, Zv. 2, s. 64 a n.; pozri B. Netanyahu: *The Marranos of Spain. From the Late XIVth to the Early XVIth Century. According to Contemporary Hebrew Sources*. New York²1973, s. 99-106, 135 a n.

²⁸K vzniku opisu funkcie filozofie ako služby Tóry u Filóna a v patristike pozri Harry Austry Wolfson: *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*. Cambridge/Mass. ²1948, s. 145 a n., 149 a n., 155 a n. V scholastike prevzal tento opis funkcie filozofie Tomáš Akvinský v diele *Summa Theologiae*, 1,1, 5 ad 2.

²⁹Arama: Chazut kaša, kap. 11, s. 36-42; Philon: De congressu eruditionis gratia 11; Leopold Cohn a i. (vyd.): Philo von Alexandrien. Die Werke in deutscher Übersetzung. Zv. 6, ²1962, s. 7 a n. Klemens: Stromata I.,5; pozri Wolfson: Philo. Zv. 1, s. 145 a n. 156 a n.

³⁰Pozri bPes k 5Mojž. 33,4: "Mojžiš nám dal zákon (tórú), dedičstvo (moraša) Jákobovej obce. V Talmud namiesto "moraša" (dedičstvo) čítame "meorasa" (nevesta).

³¹Túto alegóriu používa už Maimonides vo svojom liste R. Jonathanovi ben David ha Kohe-novi z Provensálska. Pozri Bert W. Strassburger: Maimonides. Sein Leben und sein Werk. Frankfurt a. M. 1991, s. 67.

³²K Meir ibn Gabbaiu pozri článok Gerscha Schola: Gabbai. In: EJ 7, s. 233 a základné dielo Rolanda Goetschela: Meir ibn Gabbai. Le Discours de la Kabbale Espagnole. Löwen 1981.

³³Avodat ha-kodeš, dielo napísané 1553-1531, ED Benátky 1567 (pod názvom Marot elo-him), Krakov 1577 etc. Citujeme podľa vydania 2. zv. s poznámkami R. Jákoba Emdena.

³⁴Pozri Avodat ha-kodeš III, 19, 256a-b a dôkladnú analýzu príslušnej kapitoly III., s. 17-19 u Goetschela, s. 65-97, Zohar I, 148a-b, Sitrej Tóra.

³⁵K učeníu o priorite židovskej múdrosti pred gréckou pozri Wolfson: Philo. Zv. 1, s. 140-143, 160-163. Jehuda Halevi v Das Buch Kusari II, s. 66 tvrdí, že grécka múdrosť bola závislá od ešte staršej židovskej múdrosti, ktorá sa medzitým stratila; Maimonides: More Nevu-chim I, s. 71 však hovorí, že túto múdrosť pestovali aj Židia v dobách pred exilom.

³⁶Meir ibn Gabbai v Avodat ha-kodeš, III, 18, s. 282-286 dokazuje, že kabala je židovskou tradíciou. O postoji Josefa Jawetza a Meira ibn Gabbaiho k tradícii pozri Jacob Katz: Halakha and Kabbalah as Competing Disciplines of Study. In: Arthur Green (vyd.): Jewish Spirituality. From the Sixteenth Century Revival to the Present. New York 1989, s. 34-63, najmä s. 41-45.

³⁷Tractatus Theologico-Politicus. Opera III, Heidelberg 1925, 158, 10 a n.

³⁸Avodat ha-kodeš, zv. 2, s. 256.

³⁹Morris M. Faierstein: The Libes Briv of Isaac Wetzlar (jid., angl.). In: Brown Judaic Studies. č. 308, 1996. Na tento moment ma upozornil rabín Faierstein.

⁴⁰The Libes Briv of Isaac Wetzlar: angl. vyd. s. 106, jid. vyd. s. 60a.; 58. Odvoláva sa na Chazut kaša, kap. 5. Ed. Polack, 13c. Poznal aj spomenutú knihu Josefa Jawetza; angl. vyd. s. 104, jid. vyd. s. 59a, 57.

⁴¹The Libes Briv of Isaac Wetzlar; angl. vyd. s. 106, 60b-61a.

⁴²Například rabín Zwi Elimelech von Drynow (1785-1841) napísal komentár *Maajan ganim k Or ha-chajim* od Jozefa Jawetza (vyšlo v lublinskom vydaní), v ktorom nekritizoval len jeho, ale aj osvietených židov svojej doby; tamže, s. 30b a n.

⁴³Moses Mendelssohn: Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe, Berlin 1929 a n., Stuttgart 1971 a n. (v ďalšej časti článku: JubA (jubilejné vydanie) s udaním zväzku po medzere a strany bez medzery riadku v arabských čísliciach v texte). JubA 2, XLI a 197-230, JubA 14, s. 23-119. Pozri Altmann 1973, s. 180. Israel Efros (vyd.): Millot ha-higajon, Maimonides Treatise on Logic (Makalah fi-sinaat al-mantik). The Original Arabic and Three Hebrew Translations, NY 1938. Od tohto autora pozri aj Maimonides Arabic Treatise on Logic. In: Proceedings of the American Jewish Research 34, 1966, angl. vyd., s. 155-160 hebr. vyd., s. 9-42.

⁴⁴Mendelssohn bol vzdialeným príbuzným tohto dvorného Žida a mecenáša. Pozri Max Freudenthal: Aus der Heimat Mendelssohns. Moses Benjamin Wulff und seine Familie. Pozostalosť Mosesa Isserlesa. Berlin 1900; Alexander Altmann: Moses Mendelssohns Kindheit in Des-sau. In: Bulletin des Leo Baeck Instituts 10, 1967, 40, s. 237-275.

⁴⁵Freudenthal: tamže, s. 214-219, s. 261-263; Altmann: tamže, s. 263.

⁴⁶Freudenthal: tamže, s. 219-221, 259.

⁴⁷Freudenthal: tamže, s. 225-226, 266. Pozri vydanie Varšava 1826, nové vydanie Jeruzalem 1970, francúzske Eric Smilévitch, Lagrasse 1994.

⁴⁸Například 6. a 8. kapitolu *Ruach Chen* s 12. kapitolou *Millot ha-higajon*-u.

⁴⁹James H. Lehmann: Maimonides, Mendelssohn and the Me'asfim. Philosophy and the Biographical Imagination in the Early Haskalah. In: LBI-YB 20, 1975, s. 89-91.

⁵⁰Lehmann, J. H., 1975, s. 90.

⁵¹David Sorkin: From Context to Comparison. The German Haskalah and Reform Catholicism. In: Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte (predtým Jahrbuch des Instituts für Deutsche Geschichte) 20, 1991, s. 23-58.

⁵²David Sorkin: Die zwei Gesichter des Moses Mendelssohn. Nem. prekl. Esther Steinbrink. In: Menora. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte 4, 1993, s. 283 a n.

⁵³Plátónov "vnútorný rozhovor duše so sebou" "εντος της ψυχης προς αυτην διαλογος" Soph 263e 3-5.

⁵⁴Pozri Millot ha-higajon 14. kap., Moše ben Šmuel ibn Tibbon. Ed. Efros, hebr. vyd. 59, 19 a 21.

⁵⁵Napr. Ž 49, 4: *vehagut libi tevunot* "a čo hovorí moje srdce, má byť zrozumiteľné", ako hovorí Luther; "Moje srdce peje o múdrosti" ako hovorí Mendelssohn.

⁵⁶Porov. Gesenius ¹⁷1915 k heslu, ako aj komentár Wernera Weinberga JubA 10,2, 525, XII, 4b.

⁵⁷Tak tu Mendelssohn prekladá *higajon* (JubA 14, 26,32).

⁵⁸Výraz *pina*, ako Mendelssohn veľmi dobre vedel, je terminus technicus stredovekej židovskej dogmatiky, čo sa týmto prekladom zastiera (JubA 2, 202,9).

⁵⁹Citát je z R. Abba Mari: Minchat kenaot, č. 83, s. 172; pozri aj B. M. Levin: Ocar ha-geonim, zv.1, Ocar ha-perušim, č. 124, Haifa 1928, s. 39.

⁶⁰Vlastne: stojace skupiny v Chráme, neskôr zostava biblických a rabínskych textov na každý deň v týždni. Miesto, o ktorom hovoríme, patrí k Maamadotu na stredú.

⁶¹Josef Šlom Halevi Weinfeld (vyd.): Sidur Bet Jakov. Jeruzalem 1993, zv. 2, s. 686.

⁶²Postoj k Maimonidesovi je ambivalentný. Odmietol jessnitzké vydanie *Sprievodcu tápajúcich*. V treťom dieli svojho *Siduru*, *Birat Migdal* (vyd. Fischer, Jeruzalem 1993) - ktorý je komentárom k prvej knihe *Mišne Tóry* - vzdáva Maimonidesovi úctu.

⁶³Sidur Bet Jakov, Maamadot na štvrtok, komentár bBer 17 zv. 2, s. 701-704. Tieto výklady filozofie mali značný vplyv na odporcov filozofie a osvietenstva. Boli napr. zdrojom vášnivých útokov proti filozofii Zwi Elimelecha von Dynowa v jeho spomenutom komentári *Maajam ganim* k dielu Josefa Jaawetza *Or ha-chajim*.

⁶⁴Emden vysvetľuje, že koreň HGH vlastne znamená vnútorné slovo, intelektuálne porozumenie (*dibbur ha-lev behavana sichlit, dibbur pnimi*), na rozdiel od "vonkajšej peknej reči" (*bata jafa bisfatav*).

⁶⁵R. Jecheskel Landau: Cla"ch (zijun lanefeš chaja), al massechet brachot. Praha, 1783, a n., nové vydanie Jeruzalem 1981, 87b.

⁶⁶Identifikáciu citátov pozri in: JubA 2, 409f. Veľpieseň lásky sa tak stáva veľpiesňou filozofie.

⁶⁷Knihu venoval a daroval svojmu učiteľovi Davidovi Fränkelovi. Pozri Alexander Altman: Mendelssohns Kindheit in Dessau. In: BLBI 40, 1967, s. 266-270.

⁶⁸Hilchot Jessode ha-tora 1, 1. 6 ako výklad k 2Mož 20, 2. To je aj prvé pozitívne prikázanie v Maimonidesovej *Knihe prikázaní*, ibaže tu je prikázané existenciu Boha spoznávať: tu "máme poznať (*lejda*)...", a tam: "máme veriť (*lehaamin*) ..." Pozri Leo Strauss: Philosophie und Gesetz. Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer. Berlin 1935; Davidson: Philosophy as a Religious Obligation, In: S. D. Goitein: Religion in a Religious Age. Cambridge/Mass., s. 53-68; Daniel H. Frank: The Duty to Philosophize. Socrates and Maimonides. In: Judaism 42, 1993, 3, s. 288-297.

⁶⁹Ibn Rušd: Die entscheidende Abhandlung (Fasl al-maqal) über die übereinstimmung von Religion und Philosophie. Marcus Joseph Müller (vyd.), München 1859, nem., München 1875;

vyšlo aj in: Rolf Schönberger i.a. (vyd.): Collegia. Philosophische Texte. Weinheim 1991, doslov V. Matthias Vollmer (v texte citujeme podľa tohto vydania). Pozri aj francúzsky preklad L. Gauthiera: *Traité decisif* (Faḥl el-maqāl) sur l'accord de la religion et de la philosophie. Algier ²1942 a ³1948. (Gauthier prekladá na inom mieste názov doslovne: Livre de la décision de la question et de l'établissement de ce qui est entre la loi religieuse et la philosophie en fait d'accord - zdôrazňuje tak jeho náboženský charakter).

⁷⁰LIX,2; VII,184; VI,78; LXXVIII,17.

⁷¹Pozri Salomon Munk: *Mélanges de philosophie juive et arabe*. Paris 1859, s. 438. 455 a n. Norman Golb: The Hebrew Translation of Averroes *Faḥl al-maqāl*. In: *Proceedings of the American Jewish Research* 25, 1956, s. 91-113; 26, 1957, s. 41-43.

⁷²Elia Delmedigo: *Bechinat ha-dat*, EA In: Josef Salomo Delmedigo: *Taalumot Chochma* (Abscondita Sapientiae). Basel 1629, 2a-8a; Isaak S. Reggio (vyd.): *Viedeň* 1833 (citujeme z tohto vydania); vo francúzštine Maurice-Ruben Hayoun: *Examen de la religion. Le Testament philosophique du judaïsme à la veille de l'expulsion*. Paris 1992 s dôležitým úvodom k averroistickému kontextu tohto spisu. Podrobné porovnanie spisov Averroesa a Delmediga nájdeme u A. Hübscha: *Elija Delmedigos: Bechinath ha-dath, a Ibn Roschd: Faḥl el-maqāl*. In: *MGWJ* 31, 1882, s. 555-563; 32, 1883, s. 28-48.

⁷³*Bechinat ha-dat* 54, Hübsch, s. 558.

⁷⁴Leon Roth: *The Abscondita Sapientiae of Joseph del Medigo*, In: *Chronico Spinzanum*, Haag 1922, s. 54-66.

⁷⁵Vo svojom úvode a v poznámkach pod čiarou M. - R. Hayoun poukazuje na Mendelssohnov význam v histórii recepcie Delmediga a poukazuje na: "citations de Delmedigo (...) dans les écrits juifs du philosophe berlinois" (s. 42).

⁷⁶Mendelssohn však cíti potrebu zdôvodniť, že jeho *Faidon* je predsa len "grécka" kniha, "pretože", ako píše teraz s ohľadom na svojho Sokrata, "čo máme my, stúpenci pravej viery, spoločné so Sofronikovým synom" (*JubA*, 20,2, 160, 36ff), pričom sa zaštituje arabskými dielami židovských filozofov stredoveku!

⁷⁷Haskala potom znovu objavila stredovekých židovských averroistov ako svojich predchodcov. Napríklad Mendelssohnov životopisec Izák Euchel uverejnil komentár averroistu Mosesa Narboniho k prvej časti *More Nevuchim*; pozri Maurice-Ruben Hayoun: *La Philosophie et la Théologie der Moïse de Narbonne* (1300-1362). Tübingen 1989, s. 294. Hayoun sa postaral o nové vydanie a francúzsky preklad tohto textu: *Mosche Narboni*. Tübingen 1986. Mendelssohnovec Izák Reggio znovu vydal *Skúšku náboženstva* Elia Delmedigu s dvoma komentármi (pozri vyššie).

⁷⁸Traktát je záverom superkomentára od Abraháma ibn Ezru k piatim biblickým zvitkom. Áron Gumperz: *Sefer megillat sod*. Hamburg 1765, Wilna 1836.

⁷⁹V štrnástej kapitole svojej *Logiky* uvádza Maimonides akúsi klasifikáciu vied. K Mendelssohnovi a Gumperzovi pozri Alexander Altmann: *Moses Mendelssohn. A Biographical Study*. London 1973, s. 25.

⁸⁰Gumperz, 25b-26a; citované podľa David B. Ruderman: *Jewish Thought and Scientific Discovery in Early Modern Europe*. New Haven, London 1995, s. 335 a n., 342 a n.

⁸¹mAb 3, s. 18, najmä s. 19.

⁸²K Hegelovmu citátu pozri *Philosophie des Rechts*. J. Hoffmeister (vyd.), Hamburg ⁴1955, s. 17 a n.

⁸³Tento argument s odvolaním na 5Mojž. 4, 6 predostrel už Maimonides (*More Nevuchim* III, 31); pozri napríklad aj žalobu rabína Jáкова Machira ibn Tibbona. In: *Minchat kenaot*, s. 85.

⁸⁴Pozri rabín Jedaja Hapenini Bederši (z Beziers) (1270 - asi 1330): *Iggeret ha-hitnaclut* (zdôvodňujúci list). In: Abraham S. Halkin: *After Maimonides. An Anthology of Writings by his Critics, Defenders and Commentators* (hebr.). Jeruzalem 1979. Halkin píše, že osvietenci

(maskilim) vedeli o Maimonidesových zásluhách pri vysvetľovaní náboženstva (s. 39, 43). Mendelssohn preložil v r. 1755 10. a 11. kapitolu zo spisu rabína Jedaju Bederšiho *Bechinat Olam* (*Skuška sveta*) pre Műchlerovo povznesenie ducha i srdca (JubA 10, 1, LXXIX-LXXXV 265-268). V tomto spise (17. kapitola) Bederši vyzýva čitateľa nasledovať Maimonidesa, aby dospel k *chochma* (múdrosti) a k Tóre.

Z nemeckého originálu *Die Philosophie in der Synagoge* preložila Eleonóra Dzuriková.

DO POZORNOSTI VYDAVATEĽOM A AUTOROM

Redakcia FILOZOFIE informuje svojich čitateľov i širšiu verejnosť, že Slovensko má možnosť tak ako ostatné krajiny prispievať do celosvetovej bibliografie knižnej filozofickej produkcie *Bibliographie de la Philosophie*, ktorú vydáva ako štvrťročník Medzinárodný filozofický ústav (Institut International de Philosophie) v Paríži s podporou UNESCO a francúzskeho Národného centra pre vedecký výskum (CNRS).

Základom tejto spolupráce, ktorá má už takmer 50-ročnú tradíciu, je zasielanie recenzných výťahov na niektoré z pracovísk v oblasti filozofie. Týmto pracoviskom sa stal Filozofický ústav SAV v Bratislave, ktorý spracuje anotácie zaslaných publikácií.

Anotácie kníh uverejnené v *Bibliographie* v niektorom západnom jazyku budú paralelne uverejňované v časopise FILOZOFIA v slovenskom jazyku. Redakcia FILOZOFIE od tejto spolupráce očakáva aj zvýšenie počtu recenzíí.

Dúfame a veríme, že vydavatelia, ako aj autori využijú túto jedinečnú príležitosť na propagáciu svojej produkcie v zahraničí v celosvetovom meradle a budú pravidelne zasielať všetky vydané práce z filozofie a príbuzných disciplín.

Kontaktná adresa:

Jozef Sivák

Knižnica FÚ SAV

Klemensova 19

813 64 Bratislava

Tel.: 07/326 444-8, kl.272,314